

La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis?

Platonic Dialectics: A Remedy for the Polis?

MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX*

Universidad de Valladolid

RESUMEN. En el presente artículo proponemos fijar nuestra atención en una de las perspectivas vinculada a la dialéctica platónica que atañe de lleno a la conformación de la polis: el cuestionamiento de fondo que el proceder de la dialéctica dirige a lo cotidiano, a las convenciones sociales, a los formalismos, a las creencias socialmente asumidas. Nos centraremos en el pasaje de *República* 537e-539e donde la dialéctica aparece vinculada internamente con la refutación. Este proceder, que abre el camino al desarrollo del método dialéctico, requiere tomar distancia respecto de la visión cotidiana inconscientemente asumida y ejercitar la conciencia crítica. Platón explora los peligros de la dialéctica en el margen fronterizo entre la puesta en cuestión de lo cotidiano y la responsabilidad asumida hacia la polis.

Palabras clave: Platón; dialéctica; refutación; polis; ley; *República*.

ABSTRACT. In this article we examine one of the viewpoints linked to Platonic dialectics which directly concerns the conformity of the *polis*: the underlying questioning which the *modus operandi* of dialectics applies to everyday life, to social conventions, formalities, and generally accepted beliefs. We focus here on the passage in the *Republic* 537e-539e where dialectics is intimately linked to refutation. This procedure, which leads to the development of the dialectic method, requires distancing from the everyday and unconsciously assumed viewpoint, exercising critical consciousness. Plato explores the dangers of dialectics at the border between questioning the norm and assuming responsibility towards the *polis*.

Key words: Plato; Dialectics; Refutation; *Polis*; Law; *Republic*.

* mjhermoso@fyl.uva.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo no pretendemos desgranar las entrañas de una práctica tan poliédrica, tan escurridiza como es la dialéctica platónica. Qué es esta realmente, cuál es la naturaleza del método que propone no tiene fácil respuesta. Al menos no tiene una respuesta unívoca. Platón trata la dialéctica en varios diálogos ofreciendo ángulos diversos de comprensión; y si la concebimos como el arte del diálogo toda su obra sería un ejemplo. Esta estaría apoyada en los propios diálogos y en su modo de proceder, en su operativa precisa. Francis Jacques la señala como clave de lectura, algunos diálogos estarían consagrados al método y otros lo ilustrarían¹.

No pretendemos hacernos cargo de la complejidad de la cuestión en su conjunto sino fijar nuestra atención en una de las perspectivas que atañe de lleno a la conformación misma de la polis: el cuestionamiento de fondo que el proceder de la dialéctica dirige a lo cotidiano, a las convenciones sociales, a los formalismos, a las creencias socialmente asumidas.

Proponemos indagar en el pasaje de *República* 537e-539e donde la dialéctica aparece vinculada internamente con la refutación. Aquí Platón desgrana un peligro que se cierne sobre esta práctica y que apunta al corazón mismo de la polis, al respeto a la ley. Este método, llamado a despertar la conciencia del ciudadano y a promover el bien en la ciudad, guarda en su interior el riesgo de convertirse en todo lo contrario, en una fuente de desprecio a la ley con todo lo que ello supone. Los límites con la retórica propia de los sofistas se difuminan. La dialéctica mal utilizada nos ofrece una faz en la que merece la pena indagar. ¿En qué consiste esta mala utilización de la dialéctica?; ¿se nos presenta como una instancia formal cuyo marco sería esencial para delimitar su naturaleza?; ¿en tanto que instancia formal podría acercarse a la retórica y sus efectos?; ¿en qué se diferencia entonces el dialéctico del sofista?; ¿por qué uno está llamado a salvar la polis y el otro constituye uno de sus principales problemas?

Iremos atendiendo a estas cuestiones al hilo del análisis de este pasaje de *República* que ofrece para ello un ángulo de análisis privilegiado.

1. EL MAL RELATIVO A LA DIALÉCTICA

Platón parte en *República* 537e-539e del siguiente planteamiento: la dialéctica es una práctica que no está exenta de peligros, tiene sus riesgos, tan graves para la polis como pudieran serlo sus beneficios. Es un arma de doble filo y, como

¹Jacques, F. "Dialogue et dialectique chez Platon: une réévaluation" en *La naissance de la raison en Grèce*. Presses Universitaires de France: Paris, 1990, p.392.

los cuchillos, no puede entregarse sin más a los niños. La crisis, la discriminación, que promueve la dialéctica tiene que ver con la criba, con el trabajo punzante que corta, deshilvana lo establecido, deshace la *doxa* buscando la correcta coyuntura de las ideas. Ya en el *Fedro* se nos advierte contra los malos carniceros que, desconociendo las articulaciones naturales, pueden quebrantar los miembros, dejando maltrechas a las ideas y a la polis con ellas².

Una cosa nos queda clara, se trata de una práctica. La comparación del trabajo en el logos, en la palabra, en la razón, con los oficios más humildes es recurrente en la obra platónica³. El carnicero, el jardinero, el labrador, en su cotidiana labor sirven como imagen de algo que se practica, que se ejerce. De ahí la crítica a la escritura y la decantación por el logos vivo, por el diálogo⁴, pero no cualquier diálogo, no se trata de cualquier *vous-parlez* que podamos llevar a efecto, tendidos a nuestras anchas en nuestros cómodos sofás. El diálogo platónico es espinoso, siempre a la intemperie, siempre al borde de los caminos, siempre al acecho, siempre urdiendo alguna treta, con los pies descalzos; diálogo a la vez indefenso y peligroso.

¿Por qué entraña tanto peligro?; ¿a qué peligro nos enfrentamos?; en las líneas de la *República* que sirven de base a este análisis Platón señala el peligro de la *paranomia*: “¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad? [...] de algún modo está colmada de ilegalidad (*paranomia*)”⁵. Está colmada de *paranomia*, aleja a quien la pone en práctica

² *Phdr.* 266 e.

³ Cf. Aparicio, C. *El ejemplo de los oficios en los diálogos de Platón: Una vía de acceso a su filosofía*. 2014. <http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/283187/tcap1de1.pdf?sequence=1>.

⁴ Wieland, en un trabajo, ya clásico, pone de relieve este carácter práctico de la dialéctica, esta no consiste en un sistema de proposiciones sino en una capacidad, en una *dynamis* (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) como sostiene Platón en los libros centrales de la *República* (cf. entre otros lugares *R.* 533 a 6). Lo que distingue a Sócrates de sus interlocutores no sería un saber objetivable sino “un saber de uso que no consiste en la posesión o conocimiento de proposiciones sino que se acredita en el trato con proposiciones de modo adecuado a la situación”. Sería este saber de uso el que se encuentra más allá de los límites de la posible comunicación, el que quedaría “siempre de espaldas a tales proposiciones”, pudiendo ser adquirido “solo por el camino de la ejercitación”. Con ello, Wieland se aparta de la tesis “esoterista” de la Escuela Tubinga –Milán, que rastrea los testimonios buscando una doctrina que Platón habría expuesto a un círculo reducido de discípulos. “Cuando Platón da muestras de tener conciencia de no poder decirlo todo en el ámbito de la filosofía, tiene en vista tales capacidades. En esos casos no se trata jamás de proposiciones o teoremas cuyo conocimiento estuviera reservado a un círculo de discípulos iniciados” (Wieland, W. “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, en *Methexis*, Vol. 4, 1991, p. 30-31).

⁵ *R.* 537 e Οὐκ ἐννοεῖς, ἦν δ' ἐγώ, τὸ νῦν περὶ τὸ διαλέγεσθαι κακὸν γιγνόμενον ὅσον γίγνεται; [...] Παρανομίας που, ἔφην ἐγώ, ἐμπίμπλονται. (En la traducción de los textos seguimos, con alguna variación, la versión castellana reseñada, en cada caso, en la bibliografía).

del respeto a la ley, de la convención respecto a los valores en que se basa este respeto. La *paranomia* queda referida tanto a la violación de la ley, a la ilegalidad, como a la violación de los usos y costumbres de la ciudad, de las convenciones en que se asienta su vida cotidiana.

Nada peor para la polis que la falta de respeto hacia la ley que articula la comunidad, que debería permitir su vida en condiciones de justicia. Este peligro no es pequeño, en boca de Platón, es el mayor de todos. Por amor a la ley da su vida gustoso Sócrates ofreciéndosela a la ciudad y advirtiéndole de que otros vendrán tras él más punzantes, menos transigentes con los males que la asolan⁶. Con su sacrificio deja para la posteridad la prueba fehaciente de que es un buen dialéctico, de que con él la dialéctica, la filosofía y la ciudad estaban en buenas manos. El mayor de los peligros asociado a su método es precisamente la *paranomia* y Sócrates, desde luego, no iba a caer en él.

Platón ya nos tiene acostumbrados a las ambigüedades, a que una cosa pueda convertirse en su contraria si le damos un mal uso, a que cuanto más eficaz sea más peligrosa. Los peores tipos humanos son precisamente los más inteligentes, los más agudos, cuando no están correctamente orientados⁷. El fármaco es a la vez medicina y veneno, depende de cómo y en qué dosis lo utilicemos.

La dialéctica, mal utilizada, puede convertirse en un veneno para la polis y para el hombre que, en la Grecia clásica, se entiende en gran medida como ciudadano. La salud del ciudadano depende de la polis, una polis enferma produce ciudadanos enfermos si la naturaleza no lo remedia; una polis sana constituye un marco de sanidad para los que la habitan.

Pero, ¿en qué consiste exactamente este peligro?; ¿de qué ángulo de la dialéctica emana?; ¿por qué el que practica la dialéctica puede desembocar en la *paranomia*?

Platón nos propone una imagen, tan poco ingenua, tan poliédrica, tan cargada de sentido como lo son todas sus imágenes:

Es como si un hijo putativo fuera criado en medio de abundantes riquezas, en una familia muy numerosa y entre muchos aduladores, y al llegar a adulto se diera cuenta de que no es hijo de los que afirman ser sus padres, pero no pudiese hallar a sus verdaderos progenitores. ¿Puedes presentir cuál sería su disposición hacia los aduladores y hacia sus supuestos padres en el tiempo en que ignoraba lo concerniente a la sustitución y a su vez en el tiempo en que lo supiera? [...] Mas una vez percatado de la realidad, presumo que su estima y su cuidado se relajaría respecto de aquellos e iría en aumento respecto de los aduladores, y obedecería a estos de

⁶Ap. 39 c - e Cf. asimismo, *Cri.* 50 a- 54 d donde Sócrates manifiesta el sentido de su respeto a la ley.

⁷R. 519 a.

modo más destacado que antes, y viviría acorde con estos⁸, asociándose a ellos sin tapujos, no cuidando ya de su padre ni de los demás supuestos parientes, salvo que tuviera una naturaleza particularmente bondadosa⁹.

Sócrates desvela al despistado Glaucón las claves de esta imagen, de este *eikon*, de su relación con la práctica de la dialéctica:

Sin duda tenemos desde niños creencias (opiniones, *dogmata*) acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obediéndolas y honrándolas [...] hay también otros hábitos (modos de vida, costumbres) contrarios a estos, portadores de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellos, pero los hombres comedidos no les hacen caso, sino que honran y obedecen a aquellas [opiniones] paternas. [...] Si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta ¿qué es lo honorable? Y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorable, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene estima. ¿Qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la estimación y obediencia respecto a ellas? [...] Necesariamente, ya no las reverenciará ni acatará del mismo modo. Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por propias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adulador es probable que se aboque? [...] de respetuoso de las leyes que era parecerá que se ha convertido en rebelde¹⁰.

⁸ En todo momento lo más relevante es la opción vital, el modo de vida que sostiene la práctica que se lleva a cabo. No se trata simplemente de un encadenamiento de proposiciones sino de la intención que subyace al manejo de una técnica que, por si misma, no es más que un instrumento.

⁹ R. 538 a- c Οἶον, ἦνδ' ἐγώ, εἴ τις ὑποβολιμαῖος τραφεῖη ἐν πολλοῖς μὲν χρήμασι, πολλῶν δὲ καὶ μεγάλῳ γένει καὶ κόλαξι πολλοῖς, ἀνὴρ δὲ γενόμενος αἰσθοῖτο ὅτι οὐ τούτων ἐστὶ τῶν φασκόντων γονέων, τοὺς δὲ τῷ ὄντι γεννήσαντας μὴ εὖροι, τοῦτον ἔχεις μαντεύσασθαι πῶς ἂν διατεθεῖη πρὸς τε τοὺς κόλακας καὶ πρὸς τοὺς ὑποβαλομένους ἐν ἐκείνῳ τε τῷ χρόνῳ ᾧ οὐκ ᾔδει τὰ περὶ τῆς ὑποβολῆς; [...] Αἰσθόμενον τοῖνυν τὸ ὄν μαντεύομαι αὐτὸ περὶ μὲν τούτους ἀνεῖναι ἂν τὸ τιμᾶν τε καὶ σπουδάζειν, περὶ δὲ τοὺς κόλακας ἐπιτεῖναι, καὶ πείθεσθαι τε αὐτοῖς διαφερόντως ἢ πρότερον καὶ ζῆν ἂν ᾔδει κατ' ἐκείνους, συνόντα αὐτοῖς ἀπαρακαλύπτως, πατὴρ δὲ ἐκείνου καὶ τῶν ἄλλων ποιουμένων οἰκείων, εἰ μὴ πάνυ εἴη φύσει ἐπιεικής, μέλειν τὸ μηδέν.

¹⁰ R. 538 c- 539 a ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά. [...] Οὐκοῦν καὶ ἄλλα ἐναντία τούτων ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα, ἃ κολακεύει μὲν ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ ἔλκει ἐφ' αὐτά, πείθει δ' οὐτοὺς καὶ ὀπηδῶν μετρίους· ἀλλ' ἐκεῖνα τιμῶσι τὰ πάτρια καὶ ἐκείνοις πειθαρχοῦσιν. [...] Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· ὅταν τὸν οὕτως ἔχον τα ἐλθὼν ἐρώτημα ἔρηται· Τί ἐστὶ τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου ὁ τοῦ νομοθέτου ἦκουεν ἐξελέγχει ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλὰ ἔλεγχον εἰς δόξαν καταβάλλῃ ὥς τοῦτο οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν, καὶ περὶ δικαίου ὡσαύτως καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἁ μάλιστα ἦγεν ἐν τιμῇ, μετὰ τοῦτο τί οἶε ποιήσιν αὐτὸν πρὸς αὐτὰ τιμῆς τε πέρι καὶ πειθαρχίας; Ἀνάγκη, ἔφη, μήτε τιμᾶν ἐπὶ ὁμοίως μήτε πείθεσθαι. Ὅταν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, μήτε ταῦτα ἡγήται τίμαι καὶ οἰκεῖα ὥσπερ πρὸ τοῦ, τά τε ἀληθῆ μὴ εὐρίσκει, ἔστι πρὸς ὅποιον βίον ἄλλον ἢ τὸν κολακεύοντα εἰκότως προσχωρήσεται; [...] Παράνομος δὴ οἶμαι δόξει γεγενῆσθαι ἐκ νομίμου.

En este pasaje de *República* emerge el peligro que se cierne sobre lo cotidiano, sobre la *doxa*, sobre lo establecido, sobre la ley como rectora de la conducta y como fuente de valores. La dialéctica levanta las faldas a lo cotidiano, a las costumbres establecidas, a las creencias en las que se asientan, opera sobre el marco que sostiene la polis para remediar sus males. Se acerca con un afilado bisturí al corazón de la ciudad. El terreno es movedizo, arriesgado, el cuerpo a examinar de vital importancia, nada más y nada menos que aquel que vertebraba la polis; la instancia de referencia del común de los ciudadanos de bien.

La dialéctica emerge aquí como una técnica capaz de deconstruir los valores, de desfondarlos, llegando a la raíz misma de las creencias, de las opiniones imperantes que los sostienen. Platón ve el peligro de que esta práctica, que debe conformarse desde la máxima seriedad, se convierta en un juego divertido, en mero pasatiempo mordaz, en *paidia*¹¹. Jaeger llama la atención sobre un punto fundamental: “la intimación contra este peligro forma casi parte de la caracterización de aquella, puesto que al descubrir uno de sus aparentes lados negativos pone de relieve lo que de positivo se esconde tras ella [...] el mismo carácter formal de la dialéctica”¹². Este carácter formal, sin duda, constituye uno de los flancos de la dialéctica; pero tomado aisladamente la desnaturaliza¹³. Como también apunta Jaeger, convertir la dialéctica en un instrumento formal constituiría un abuso respecto de ella, una negación de su esencia¹⁴.

¹¹Cf. *R.* 539 b. La alusión al juego en la obra platónica es recurrente; desde la comprensión de la escritura como juego en el *Phdr.* 276 d, a la necesidad del juego como facilitador del aprendizaje en la educación de los niños en *R.* 536 e-537 a, o la compleja reflexión que lleva a cabo en las *Leyes*. El juego, la *paidia*, ha de estar supeditado a la educación, a la *paideia*, incluso cuando sirve de noble entretenimiento, como el cultivo del jardín de las letras en el *Fedro*. “La escritura es juego para el sabio [...] y aunque el juego no sea una actividad seria, se puede jugar seriamente” (Calvo Martínez, T. “La crítica de Platón a la Poesía y al Arte” en *De animales y hombres: Studia Philosophica*, Herrera, A. (ed.) Biblioteca Nueva: Oviedo, 2007, pp. 223-238). Estas dos categorías, juego y seriedad, son, efectivamente, fundamentales en la obra de Platón, en ellas se vertebraba uno de los aspectos nucleares de la naturaleza de la escritura o de la dialéctica. Ambas categorías apuntan a su carácter ambivalente, complejo, que es indisoluble de la disposición desde la que se llevan a cabo. Cf. sobre esta cuestión una obra ya clásica: Huizinga, J. *Homo ludens*. Alianza Editorial: Madrid, 1972, en especial el capítulo “Formas lúdicas de la Filosofía”, pp. 174-186.

¹² Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Trad. castellana Xirau, J. y Roces, W.) F.C.E.: Madrid, 1993, 12ª edición, p. 720.

¹³ En este sentido, concluye Perelman que, en tanto que procedimiento puramente formal, tendería a confundirse con un sistema deductivo donde las tesis procederían unas de otras. Sería posible construir máquinas dialécticas, afirma. La dialéctica se alejaría de un diálogo real y se acercaría a la lógica analítica (Perelman, Ch. “La méthode dialectique et le rôle de l’interlocuteur dans le dialogue” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/2, 1965, p. 27).

¹⁴ *Op. cit.* p. 721-722.

Este llama la atención sobre el hecho de que las críticas que Platón dirige contra esta desvirtuación de la dialéctica se acercan a las efectuadas hacia la retórica¹⁵. Efectivamente, se acercan en tanto ponen de relieve la desconexión respecto del interés por el saber acerca de lo justo y lo injusto. La línea divisoria entre la retórica y la dialéctica desvirtuada, considerada como mero saber formal, se desdibuja; esta aparece demasiado cerca de aquella. Apartada del marco en el que se incardina, del interés por la búsqueda de la verdad acerca de lo justo y lo injusto; alejada de sus condiciones concretas de uso, la dialéctica emerge en su calidad de práctica peligrosa.

Ahora bien, si lo consideramos detenidamente, los peligros de la dialéctica, aún en este caso, son diferentes de aquellos que trae la retórica. La retórica aparece asociada en la mayoría de los casos a la adulación¹⁶, a la persuasión, a la búsqueda de lo verosímil sin el menor interés por la verdad¹⁷. Se trata de “persuadir a las almas por medio de las palabras en tribunales y reuniones públicas y privadas”¹⁸. La dialéctica, en cambio, al desnaturalizarse, al verse alejada del interés por la verdad, se convierte en una práctica corrosiva para la polis por otras razones, fundamentalmente porque buscaría deconstruir como mero juego, la refutación como fin en sí misma; se tornaría una amenaza por el nihilismo al que aboca, por el descreimiento sin referencias en el que acabaría desembocando. Este descreimiento conllevaría la atracción por un determinado modo de vida, precisamente el de los aduladores.

2. LA ESPERANZA COMO CONJURA DEL PELIGRO

¿Dónde se encuentra, entonces, la esencia de la dialéctica? Si su reducción a una práctica formal la “desesencializa” ¿dónde encontraríamos aquello que es irrenunciable en ella, aquello que vendría a corregir el enorme riesgo que representa para la polis? Más allá de su aspecto proposicional, lo más propio de la dialéctica, lo que dota de sentido a esta capacidad se halla, como afirma Wieland en el “largo proceso de apropiación” que lleva a cabo la propia instancia sapiente. El esfuerzo y un “indelegable compromiso personal”¹⁹ pertenecen al corazón de esta capacidad. Este es el trasfondo, el marco irrenunciable, que trasciende la mera formalidad del encadenamiento proposicional. El límite de la co-

¹⁵ *Grg.* 460 e ss.

¹⁶ *Grg.* 463 b.

¹⁷ *Phdr.* 259 e- 260 a, 272 e. Sobre esta cuestión cf. Solana, J. “Retórica y dialéctica: disputa sobre la unidad del *Fedro*”, en *L'Antiquité Classique*, T. 63, 1994, pp. 231-236.

¹⁸ *Phdr.* 261 a-b.

¹⁹ Wieland, W. *Op. cit.* p. 27.

municabilidad atiende a este aspecto ineludible del saber que hace que escape a “la forma de un objeto cósmico”²⁰. No se trata de que no se pueda hablar de ciertos temas o de que estos estén reservados a un misterio esotérico sino del carácter integral del saber, indisociable de la experiencia formadora sobre la mirada del que aprende. Jaeger también ha llamado la atención sobre este punto: “La verdadera fuerza de esta *paideia* que enseña a preguntar y a responder científicamente es el estado de perfecta vigilancia que infunde en la conciencia”²¹. El saber vivo pertenece a la existencia; la proposición en la que se refleja es solo su epidermis, siempre interpretable, siempre reformulable por parte de la instancia sapiente. Es esta la que sabe defenderse en una interpretación que toma siempre en cuenta el tiempo, el espacio, la ocasión, el interlocutor; que, en definitiva, está siempre expresada en lo concreto.

Este es el principal miedo de Platón frente a la escritura: la ilusión de que la palabra escrita pueda encarnar por sí misma un saber devenido objeto independiente de la instancia sapiente. Esta ilusión desviaría al hombre de un saber donde la interioridad y el conocimiento de sí ocupan el primer plano²². El saber reducido a su superficie proposicional adquiere, efectivamente, una forma administrable donde no es necesaria apropiación ni identificación alguna²³.

Ahora bien, esta apropiación-identificación no supone la asunción sin fisuras o la fusión con una creencia sino que abre un proceso contrario y mucho más complejo que implica la reminiscencia como conocimiento de sí. La apuesta platónica es quizá algo insólita: el saber se alcanza en la interioridad, desnuda de todo aquello que se ha venido añadiendo a lo que somos, de “los convencionalismos”²⁴ con los que nos adornamos.

Un saber así no puede configurarse de oídas, se da siempre en el esfuerzo de la probatura, en primera persona. Un saber así tiene algo de arriesgado, algo de temerario, la práctica de la dialéctica no está dispuesta a dejar nada en pie,

²⁰ *Ibid.* p. 26.

²¹ *Op. cit.* p. 715.

²² Pierre Hadot ha insistido en este aspecto vital-existencial de la filosofía platónica, que la ligará ineludiblemente al trasfondo de los planteamientos fenomenológicos. Entre sus muchos estudios cf. “Platon et l’academie” en *Qu’est ce que la philosophie Antique?* París : Gallimard, 1995, pp. 91-114.

²³ Nos encontraríamos, entonces, en el terreno de la *doxa*, de las opiniones que, como señala Wieland: “pueden efectivamente entrar en formulaciones lingüísticas, y, con ello, en sus fijaciones escritas. En esa medida son objetivables. Tienen en común con las mercancías el poder ser intercambiadas y vendidas: su poseedor no necesita identificarse con ellas. Estas son características de la opinión, importantes sobre todo en la confrontación de Platón con la sofística y con su práctica de la enseñanza” (*Op. cit.* p. 28).

²⁴ *Phdr.* 252 a.

no está dispuesta a pasar nada por alto, nada que no resista la prueba, la refutación, el examen. Está dispuesta trasgredir lo cotidiano, a cuestionarlo, a poner a prueba todos los valores y su fundamento. El dialéctico tiene sed de realidad y filosofa, como diría Nietzsche, a martillazos.

Jacques atiende a un elemento fundamental al señalar que el especial diálogo que se abre en la dialéctica se conforma en una relación interna con el deseo, con el *eros*. Es una cierta orientación del *eros* la que define la capacidad de aprender y la que guía el propio desarrollo del diálogo. Esta es la raíz de la puesta en cuestión de todo saber efectivo: el deseo de otro modo de saber²⁵.

Al filósofo, ese loco enamorado, no le basta la creencia, va más allá, desea ir más allá, no le basta el carácter de convención de los valores y busca una instancia más verdadera, más auténtica, más real. Un valor al que amar, como *eros* ama la belleza, hasta el punto de entregar su vida, de morir una y otra vez; y una y otra vez renacer de sus cenizas²⁶. El bien, la verdad, la belleza como “esperanza de una última posesión suprema”, como afirma Jaeger²⁷.

El filósofo no busca obedecer, busca amar, comprender, igualarse, encontrarse a sí mismo en el valor²⁸. Esa es la clase de instancia a la que se rinde gustoso y nada menos, nada por debajo. La dialéctica presta la herramienta sagaz, afilada, mordaz para desbrozar el camino hacia ese descubrimiento. Pero, a cambio, nos deja desprotegidos. La creencia, la convención que nos resguarda, a cuyo calor vivimos, la abandonamos. Dejamos la casa de aquel a quien creíamos nuestro padre para buscar una ascendencia más verdadera. Sabemos, entonces, que estamos huérfanos, que nada nos protege y exponemos el pecho desnudo a la intemperie sostenidos solo por una esperanza. Hay que echarle valor para sentirse de verdad arrojados o, como diría Heidegger²⁹, anonadados, para soltar todas nuestras certezas, todas nuestras seguridades, todo lo que creemos, el lugar en el que estamos. Ortega decía que las ideas las tenemos y en las cre-

²⁵ Jacques, F. *Op. cit.* p. 394.

²⁶ *Smp.* 203 d- e.

²⁷ *Op. cit.* p. 580.

²⁸ Esta sería la diferencia fundamental entre la dialéctica y la retórica empleada por los sofistas. Esta diferencia hace que la dialéctica no pueda ser comprendida como una mera instancia formal sino como una capacidad que se enmarca en una *paideia* integral. Esta *paideia* atiende a un giro del alma, al modo de llevar a cabo este giro de la manera más fácil y eficaz. En *R.* 518 c Platón reivindica este arte del giro frente a la educación sofística: “Por consiguiente, puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester”.

²⁹ Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?* Lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo en 1929. (Trad. Zubiri, X. Madrid, Siglo Veinte, 1947).

encias estamos³⁰. Salir de nuestras creencias es, efectivamente, abandonar nuestra casa, exponernos a cambio de libertad. Abandonar una instancia esperando una donación, que una instancia más verdadera se nos dé.

Esta esperanza no es baladí, en ella se cifra la diferencia, en su ausencia se esconde el verdadero peligro, para el hombre y la polis. Ella sola hace que la dialéctica sea provechosa o una ocupación nefasta que no trae sino el descrédito a la filosofía y la ruina a la ciudad.

No la creencia en una verdad, ni tampoco la certeza³¹ sino la esperanza de la verdad, que es muy diferente. En la primera se tienden los ignorantes a sus anchas, la segunda es solo patrimonio de los dioses, solo la esperanza es nuestra; la que sostiene esta labor de extraños locos gustosos de vivir a la intemperie que es la filosofía.

Filo-sofía no es sofía, no es sabiduría cumplida y contenida en un discurso a modo de formulación última, es la marcha que pone en movimiento una labor, una tarea que trabaja en ese hiato, en el espacio entre filo y sofía. Filo dice referencia a un amor, a una querencia, a una filia, que nos tensa, que nos hace inclinarnos, tender hacia la sabiduría. El que ya sabe no puede hacer filosofía, está en reposo en su saber, ya lo tiene, no le hace falta método, ni caminar, ni tender. Tampoco el ignorante, que nada echa en falta porque ignora, se siente completo, realizado en su apariencia de saber; también este está en reposo y nada busca, más que mostrar sus opiniones como un pavo mostraría sus plumas. Está a sus anchas tendido cómodamente, ningún impulso, ninguna señal de vida, ninguna búsqueda, tampoco nada a lo que tender.

El hombre que desea y espera el saber pero no lo posee tiene la suerte de estar en medio³², en una región fronteriza, disfrutando de lo que significa buscar,

³⁰ Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Alianza: Madrid, 1986, pp. 23.

³¹ Trabattoni en su lectura de Platón incide en que la comprensión de la verdad en la filosofía de Platón no implicaría la asunción de certezas, cosa imposible para el hombre. La imagen de la filosofía platónica quedaría más bien ligada a la búsqueda y ensayo del método “para hacer un poco de luz en el ámbito problemático de la vida humana y de las difíciles decisiones que estamos obligados a tomar, entonces el anuncio de que <la certeza no es necesaria para la verdad> es una buena noticia” (Trabattoni, F. “L’intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni”, en *Rivista di storia della filosofia*, 3/2006). Sobre este punto, cf. Wachterhauser, R. *Beyond Being. Gadamer’s Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press: Evanston, 1999.

³² Este carácter intermedio del filósofo, que le lleva a hallarse en estado de tensión y vigilancia constante, es tratado expresamente en *Smp.* 201 e-202 b. En este pasaje Eros se presenta como modelo del filósofo, a medio camino entre la pobreza y la riqueza; entre la ignorancia y el saber; entre la finitud y la inmortalidad. Cf. Jaeger, W. *op. cit.* p. 579.

Trabattoni (*op. cit.* p. 715) se apoya en este pasaje, así como en *Lisis* 218 a-b y *Fedro* 278 d, donde se reserva el saber a los dioses, para rebatir la comprensión “intuicionista” de Pla-

caminar, tender; consciente de que no está plenamente realizado, pero dispuesto a ponerse en juego y de jugarse su propia existencia. Dispuesto a salir del cómodo calor del hogar en busca de un fuego más real que queme de modo más auténtico, que tenga en sí su razón, capaz de llenar de razón y sentido la existencia. Un sentido más allá de la doxa, más allá de la creencia, más allá de la convención de lo cotidiano y de la mera obediencia.

No se trata de cambiar una creencia por otra, eso solo lo haría el ignorante sino de saberse a la intemperie, de sentir el frío, la duda, la aporía y, entre los dolores de parto³³ que parecen engullirlo todo, seguir esperando la verdad.

Estos no son, sin embargo, los riesgos de la dialéctica, sino sus compañeros necesarios, con los que ha de estar familiarizado cualquier filósofo que se precie de serlo. El riesgo no es arriesgar la propia existencia, ponerla en juego; ese es el método, el camino, lo que le da efectividad. En esto se diferencia el diálogo platónico de cualquier *vous-parlez* en que intercambiamos nuestras opiniones y creencias, todas igual de válidas, igual de respetables, igual de inocuas³⁴.

tón. El hombre, según él, debe conformarse con la recta opinión y moverse siempre en el ámbito de la discursividad. El pensar poseería siempre y en todo caso un carácter lingüístico: “o sea, se piensa siempre y solo hablando, no importa si en voz alta o en silencio”. Tesis que adscribe también a Dixaut, pese a su intención de abrir la posibilidad de una intuición de tipo inusual (“What is it Plato calls thinking?”, en *Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* XIII, 1999, pp. 1-27). Trobatonni critica con estos argumentos la comprensión usual de la *noesis* como “visión intelectual directa” que propone Aronadio (*Procedure e verità in Platone*. Bibliopolis: Napoli, 2002, p. 247). Esta separación de intuición y *noesis* eliminaría el problema de la relación que esta última mantiene con la *dianoia*. Sin embargo, presenta enormes problemas, como Trobatonni mismo reconoce, a la hora de dar cuenta de pasajes como el de la *Carta VII* 341 c-d; al tiempo que haría incomprensible el aspecto estético del pensamiento platónico.

³³ Sócrates, compara su labor dialéctica en el *Teeteto* (151 a 4-151 b) con la de una partera, capaz de suscitar dolores de parto y de hacer que estos lleguen a su fin: “Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor y hacer que llegue a su fin.”

³⁴ Jacques (*op. cit.* p. 393) señala que las características del diálogo platónico acaban convirtiéndolo en un diálogo monolítico. Sobre todo su vinculación a unos *logoi* compartidos y la capacidad de llegar a un acuerdo fundada en una comunidad inteligible de entrada. Llama la atención, por otro lado, sobre la distancia que separa este tipo de diálogo de aquel reclamado por una sociedad post-industrial, pluralista y descentrada, donde habría una mayor conciencia de la pluralidad y la incommensurabilidad de discursos. En su crítica, Jacques tiende a medir el diálogo platónico con criterios que le son ajenos. La finalidad del diálogo platónico no consiste en establecer una negociación entre diferentes opiniones sino en abrir un proceso dialéctico de transformación y auto-conocimiento.

3. LA AUSENCIA DE ESPERANZA: EL PELIGRO CUMPLIDO

¿Dónde se abre, entonces, el verdadero riesgo de la dialéctica?; ¿qué puede transformarla en el peor enemigo de la polis y del propio individuo? Sin duda, la ausencia de esperanza, el dejar de creer sin esperar la verdad. El poner en cuestión todas las creencias, el saber que son tan limitadas, que no pueden ofrecernos verdadero calor, ni verdadero abrigo, que no son nuestra verdadera casa, que ningún lazo de paternidad nos vincula a ellas y no ponernos en marcha sino intentar sacar partido.

Este tipo humano no es el del ignorante, este ya sabe que no sabe, ni él ni nadie, que la *doxa* es limitada y siempre refutable, que ninguna creencia goza de un fundamento sólido. La navaja de la dialéctica ha desnudado todas las convenciones, todas las creencias en su inmensa fragilidad. En este punto se abren dos caminos: el camino del filósofo, el que muestra Eros, ese loco enamorado que nada tiene y todo lo espera y el camino del descreimiento, del que ha visto que no sabe nada y nada espera.

El primer camino nos acerca, quizá, a la verdad de Don Quijote, que abandona su habitación y se calza su calamitosa armadura; nos embarca en una segunda navegación, a todas luces imposible desde la mirada cotidiana de los ciudadanos de bien, que ven alejarse a Don Quijote e intentan prevenirle de su locura, intentan que vuelva a la cordura de sus convenciones. También Sócrates, ante la alucinada mirada de sus conciudadanos, se calza su logos y emprende la navegación cuando hace ya tiempo que ha dejado de soplar el viento y es necesario navegar con los remos, esforzadamente³⁵. A ambos les mueve la esperanza. Ambos esperan una ciudad más justa, alumbrada por valores más verdaderos.

El segundo camino, el del que ha refutado todas las convenciones, todas las creencias y no espera la verdad, nos sumerge en un espacio completamente diferente, el del oportunista, el del adulator, el del traficante de prebendas. Este ya no se encuentra vinculado a las leyes, sabe que las convenciones son solo eso, convenciones. Todo cuanto creía ha resultado insuficiente, refutable, susceptible de contradicción y se sumerge en el descreimiento, tratando de sacar ventaja: despliega, entonces, sus estrategias impudicamente, sin ninguna traba; su interés, su comodidad, su propio placer, su ego, ocupan el lugar del valor supremo³⁶. Se dan, entonces, al modo de vida de los adultores, de los oportu-

³⁵ *Phd.* 99 b.

³⁶ El conocimiento de sí que propone Platón, que ejercerá una enorme influencia sobre la filosofía posterior, se aleja de una posible interpretación narcisista por la comprensión antropológica en la que se asienta. No se trata de adentrarse en el yo con sus pasiones e intereses, con

nistas, trayendo el mayor descrédito a la filosofía y el mayor mal a la ciudad: “Así es que cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el descreimiento respecto de lo que antes creían, y la consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás”³⁷.

En este segundo caso, la operación del cuerpo social ha resultado fallida, el afilado bisturí se ha clavado en el corazón mismo de la polis que intenta caminar sin resuello acuciada por la corrupción. Han caído las creencias y nada a cambio; han caído las convenciones y nada a cambio; todo ha caído, se ha mostrado frágil, insuficiente, sin fundamento y ninguna esperanza a cambio. En esta noche oscura de la dialéctica no brilla ninguna luna. El hombre y la ciudad caminan desesperados y sin rumbo; es el desierto del nihilismo y la desesperanza, donde las aves de rapiña hacen su agosto sobre los cuerpos malheridos bajo el ardiente sol.

CONCLUSIÓN

Nuestro Occidente es, en gran medida, hijo del sueño de Sócrates, de su segunda navegación, de esta aventura quijotesca de la dialéctica. Lo que de verdad nos lega Platón, lo que le hace inmortal no es un sistema dogmático, un cuerpo doctrinal cerrado, concluso, sino, en el sentido más griego del término una visión; nos lega un proyecto, un qué hacer y un método; nos lega la apertura del espacio de investigación que tiene lugar con el no conformarse de Sócrates. Un espacio nunca zanjado, que no se deja ocupar por razonamientos, que siempre emerge una y otra vez, mostrando la provisionalidad misma del discurso. La hipótesis es puesta a prueba, torsionada, vuelta del derecho y del revés. De la aporía de los primeros diálogos pasamos a la crítica de los diálogos de madurez. Hay algo que no basta, un espíritu de investigación que da la clave de este espacio, en el que una y otra vez naufragan todos los discursos; necesarios como herramienta, provisionales como hipótesis.

Más allá de las respuestas que ensaya Platón, el verdadero elemento fundacional, donde se forja la filosofía occidental como tal es en la emergencia de

sus filias y fobias sino de encontrar en el hombre un aspecto que trasciende este ámbito y le conecta con lo inteligible que conforma el universo como tal. La noción de hombre interior (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) que encontramos en *R.* 589 b será recogida, entre otros, por Plotino (*En.* I 1.10-11). Sobre esta cuestión cf. el estudio ya clásico de P. Courcelle: “*Connais-toi toi-même*”, de *Socrate à saint Bernard*. Études Augustiniennes: París, 1975.

³⁷ *R.* 539 c Οὐκοῦν ὅταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ ταχὺ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι ὥνπερ πρότερον· καὶ ἐκ τούτων δὴ αὐτοὶ τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας περὶ εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται.

este espacio con toda su problematicidad como algo irrenunciable para el hombre en tanto hombre y en tanto hombre libre, que busca conquistar su libertad.

La labor que se abre es esforzada, problemática, aporética. Un ser entre otros emerge como ser que pregunta y busca sentido, más allá de las creencias heredadas. Se trata de examinar a través del razonamiento y la argumentación, de someter a examen, de buscar razón más que de predicar una creencia. Sócrates busca, examina, refuta, no se conforma, problematiza, muestra cada vez que el meollo de la cuestión, aquello capaz de dar razón se halla más allá de cualquier discurso aprendido; más allá de toda convención en la que instalarse cómodamente; más allá de toda creencia.

Nuestra civilización se embarcó con Sócrates en esta segunda navegación, abandonamos todos los dioses y todas las creencias en busca de luz y libertad. Sin marcha atrás, nuestro destino es hoy más que nunca el destino de la dialéctica, su peligro es nuestro peligro. La refutación, la crítica, es efectiva, sana a la polis si guarda en el corazón la esperanza de la verdad, el compromiso con la ciudad y con el hombre. En esta práctica hay un *pathos* profundo de rebeldía guiado por un *pathos* profundo de amor, un *pathos* profundo de crítica guiado por un *pathos* profundo de verdad. Buscar la verdad y no conformarse con menos, sabiendo que la verdad no se reduce a una opinión, que no se puede encerrar en un discurso, que nunca se da a modo de imposición.

La dialéctica se conforma en el pensamiento platónico como un arma de doble filo, como un bisturí eficaz, cuyo valor para la polis depende del marco que avale esta práctica y de la disposición desde la que se ejerza. En su peor declinación, como mera instancia formal, se acerca ciertamente a la sofística; poniendo sobre la mesa sus propios riesgos derivados de una actividad de deconstrucción sin objeto.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Platón. *Platonis Opera*, I-V, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Platón. *República* (trad. de Conrado Eggers, L.). Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *República* (trad. de Pabón, J. M. y Fernández-Galiano, M.). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1997.
- Platón. *Apología, Lisis* (trad. Lledó, E., García Gual, C. y Calonge, J.). Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. *Gorgias* (trad. Calonge, J., Méndez, E. Olivieri, F. J. y Calvo, J. L.) Madrid: Gredos, 1983.

Platón. *Fedón, Banquete, Fedro* (introd., trad. y notas de C. Carcía Gual, M. Martínez y E. Lledó). Madrid: Gredos, 1986.

Platón. *Teeteto* (trad. Santa Cruz, M. I., Vallejo, A. y Cordero, N.). Madrid: Gredos, 1988.

Estudios

Aparicio, C. *El ejemplo de los oficios en los diálogos de Platón: Una vía de acceso a su filosofía*. 2014 (<http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/283187/tcap1de1.pdf?sequence=1>).

Aronadio, F. *Procedure e verità in Platone*. Bibliopolis: Napoli, 2002.

Calvo Martínez, T. “La crítica de Platón a la Poesía y al Arte” en *De animales y hombres: Studia Philosophica*, Herrera, A. (ed.) Biblioteca Nueva: Oviedo, 2007, pp. 223-238.

Courcelle, P. “*Connais-toi toi-même*”, de Socrate à saint Bernard. Études Augustiniennes: París, 1975.

Dixaut, M. “What is it Plato calls thinking?” en *Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy XIII*, 1999, pp. 1-27.

Hadot, P. *Qu’est-ce que la philosophie Antique?* Gallimard: París, 1995.

Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?* Lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo en 1929. (Trad. Zubiri, X. Siglo Veinte: Madrid, 1947).

Huizinga, J. *Homo ludens*. Alianza Editorial: Madrid, 1972.

Jacques, F. “Dialogue et dialectique chez Platon: une réévaluation” en *La naissance de la raison en Grèce*. Presses Universitaires de France: París, 1990, pp. 391-403.

Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Trad. castellana Xirau, J. y Rocés, W.) Fondo de Cultura Económica: Madrid, 1993, 12ª edición.

Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Alianza: Madrid, 1986.

Perelman, Ch. “La méthode dialectique et le rôle de l’interlocuteur dans le dialogue” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/2, 1965, pp. 26-31.

Solana, J. “Retórica y dialéctica: disputa sobre la unidad del *Fedro*”, en *L’Antiquité Classique*, T. 63, 1994, pp. 231-236.

Trabattoni, F. “L’intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni”, en *Rivista di storia della filosofia*, 3/2006, pp. 701-719.

Wachterhauser, R. *Beyond Being. Gadamer’s Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press: Evanston, 1999.

Wieland, W. “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, en *Methexis*, Vol. 4, 1991, p. 30-31.